

MÉLANGES JUDÉO-ARABES¹

XXI

LE *Amr ilâhî* (*hâ-'inyân hâ-élôhî*) CHEZ JUDA HALÉVI.

En 1877, D. Kaufmann a démontré que Juda Halévi avait conçu l'idée maîtresse de son *Khazari* sous l'impulsion des théories qu'il avait trouvées dans les écrits du grand théologien musulman. Depuis que la *Destruction des Philosophes* (*Kitâb al-Tahâfout*) (1884) ainsi qu'un grand nombre des traités théologiques moins considérables de Ghazâlî sont devenus accessibles à tous dans l'original arabe, grâce surtout aux éditions du Caire², on a pu approfondir encore davantage et notablement compléter cette démonstration sur bien des points, en confrontant en détail tous les éléments de la question.

La dépendance où est l'auteur du *Khazari* à l'égard de Ghazâlî se manifeste, d'ailleurs, aussi par la forme du *dialogue*³ qu'il a donnée à son ouvrage, qui diffère essentiellement des Demandes et Réponses à travers lesquelles se poursuit l'exposé d'Ibn Gabirol dans le *Fons Vilae*⁴. Là, le disciple se contente d'entamer le

¹ Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, 1-14; XLIV, 63-72; XLV, 1-12; XLVII, 41-46; XLVIII, 179-186; XLIX, p. 219-230.

² Le *Tahâfout*, avec la réfutation d'Ibn Roschd et un ouvrage analogue du savant turec Khodyah-zâdéh, composé sur l'ordre de Mouhammed II, le conquérant de Constantinople, imprimé au Caire en 1302-3. Cf. Barbier de Meynard dans le *Journal asiatique*, 1877, I, p. 30. Depuis, le *Tahâfout* a été imprimé peu après à Bombay, en 1304 (1886-7), 94 pp. in-4°, et une traduction française a été entreprise par le baron Carra de Vaux (*Muséon*, XIII, et suiv.). Le *Tahâfout* d'un autre théologien, consulté par le sultan Mouhammed II, Alâ al-dîn Ali al-Tousi (mort en 887 = 1482, cf. H. Kh., II, p. 476, l. 2 et suiv., n° 3764), a paru récemment à Haïdarabad sous le titre, الذخيرة. Sur le titre, cf. Houtsma, *Catalogue Brill*, éd. de 1889, n° 964.

³ De toute la littérature théologique de l'Islam, c'est dans la *Risâla* de Schâfi'i que l'on aperçoit çà et là une tendance imparfaitement marquée vers la forme dialoguée.

⁴ Il ne paraît pas nécessaire de faire remarquer que les dialogues entre l'âme et l'intelligence chez Behâï sont d'un ordre tout à fait différent.

sujet traité en posant une question ; le maître et l'élève commentent par se mettre d'accord, *secundum regulam probationis*, sur le procédé à suivre pour poser la question. Le roi des Khazares, au contraire, contribue, en quelque sorte, par ses objections, à faire avancer l'exposé. Le modèle le plus direct de ce genre de composition me paraît avoir été le *al-Kustās al-moustakīm*¹, dans lequel Ghazālī, en se fondant sur les principes de la logique, donne une réfutation des *Ismā'īliyya* (qu'il appelle toujours *Ta'li-miyya*), présentée sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et un partisan juré de cette secte.

Juda Halévi, non seulement adopte les points de vue théologiques de Ghazālī, en refusant de prendre la *philosophie* pour critérium des vérités religieuses, mais encore dans l'attitude qu'il prend vis-à-vis du *Kalām*, il suit les sentiers que Ghazālī a tracés pour développer son système théologique. C'est pourquoi, non content d'engager son disciple à ne pas se laisser *intimider*² par les noms des philosophes grecs, il déclare que les spéculations des Moutakallimou'n sont nuisibles au sentiment religieux. L'homme vraiment pieux n'a pas besoin de ces subtilités. Ce que Juda Halévi dit à ce propos (V, ch. xvi) a tout l'air d'être l'abrégé des développements étendus que Ghazālī, dans un chapitre de son *Ihya*, consacre à ce sujet³ et de l'ouvrage qu'il a écrit spécialement sur cette question sous le titre de *Réfrénement des hommes qui voudraient pénétrer dans la science du Kalām*⁴.

¹ Imprimé par Mouçtafā al-Kabbānī, Caire 1318-1900.

² La tournure *اسمى هائلة كسقراط وقراط وافلاطون وارسطاطاليس*, dans *Tahāfout*, 3 l., 1, d'après laquelle J. H. a formé son expression : *לילא תהורל ענדרד* (cf. Kaufmann, l. c., p. 125, notes 17 et 18), est déjà attestée pour une époque antérieure. Au ix^e siècle Aboū Souleimān al-Mantikī (voir *Revue*, XLVII, p. 43) dit de Ibn Zour'a qu'il n'apporte rien à leur réunion, si ce n'est qu'il se donne de grands airs et « inspire la crainte avec Aristote, Platon, Socrate et Bokrat (Hippocrate), et avec d'autres noms encore » *فليس لنا منه اذا جالسنا الا النخ* ; *والتعظيم والتهويل بارسطاطاليس وافلاطون وسقراط وقراط وفلان* ; Aboū Hayyān al-Tauhīdī, *Risālat fi l-'ouloūm* (Stamboul, 1301, p. 31). — J. H. emploie aussi pour les théories des Métroiciens, auxquelles il compare le *Kalām*, l'expression *כלמאח האילה* (p. 330, l. 23 ; Ibn Tibbon : *דבריהם מבהילים*). Cf. à ce sujet Kaufmann, *Die Spuren Babelyusis...*, p. 31.

³ *Ikyā*, I, p. 21, l. 20 : « On peut s'en occuper autant qu'il convient pour pouvoir combattre un hérétique qui fait de la propagande pour son hérésie : *القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة* » ; à cela correspond exactement l'application que fait J. H. dans le Khazari, V, 16, *in init.* (éd. Hirschfeld, p. 330, l. 14) de la maxime de la Mischna : *דע מה שהשיב וכו'*, qui est aussi invoquée dans le même sens par Behaï (éd. Yahouda, p. 5, l. 5 d'en bas ; p. 7, l. 4).

⁴ *Ildjām al-'awāmm 'an al-khaud fi'il'm al-Kalām* (Caire, 1309 = 1891).

Dans ses conclusions, il tombe également d'accord avec Ghazâli que l'étude du Kalâm ne peut servir qu'à chercher des armes pour combattre les incrédules, mais non à fortifier la foi personnelle.

Le cercle d'idées de Ghazâli n'est pas le seul auquel Juda Halévi ait emprunté les matériaux qui lui ont servi à édifier son système théologique. Ainsi, on ne peut guère contester ¹ que la théorie d'après laquelle de génération en génération l'*amr ilâhî* (הַעֲנִין הָאֱלֹהִי) a passé d'Adam à ceux de ses descendants qui étaient dignes d'un tel privilège, s'inspire de la conception, dominante dans toutes les branches du Chi'itisme, du *noûr Mouhammedî*, qui, transmis depuis Adam, de génération en génération, arrive jusqu'à Mouhammed, passe, après le Prophète, d'Imam en Imam, et confère à ceux-ci une supériorité spirituelle. Dans certaines sectes dérivées du Chi'itisme cette substance spirituelle, qui se transmet dans la série des Imams, est appelée : *الجزء الإلهي*, « la partie divine » ². A vrai dire, l'esprit divin, pour Juda Halévi, ne passe pas de l'un à l'autre en vertu d'une simple transmission héréditaire : la grâce libre que Dieu ne refuse pas à qui en est digne y coopère aussi. Cependant la parenté des deux conceptions peut d'autant moins être contestée que cette théorie de la transmission spirituelle est, chez Juda Halévi, en connexion étroite avec un autre ensemble de notions, que le même milieu étranger lui a suggérées. L'antithèse entre le *צפורה* et le *לבאב* ³ (כְּוִלֵּה), d'une part, qui désignent l'élément auquel s'unit le *עֲנִין אֱלֹהִי* (I, ch. XLVII, p. 22, l. 14 et suiv. ; I, 95, p. 44 *passim* ; I, 103, p. 54, l. 27 et suiv.), et dans la sphère duquel s'est produite la transmission continue de la supériorité spirituelle depuis Adam jusqu'aux générations postérieures (I, 63, p. 28, l. 1), et, d'autre part, le *קשר* (קְלִיפָה), qui en est indigne, a été empruntée par Juda Halévi à des conceptions néo-platoniciennes qui lui étaient accessibles en langue arabe et qui, de son temps, avaient pénétré à maintes

¹ C'est ce que conteste Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 177, note 136, bien que la leçon *وتناخ*, qu'il suppose, p. 226, note 212, pour le passage de la p. 256, l. 18, dans l'éd. Hirschfeld, confirmerait justement cette origine. Il faut toutefois lire ici *והנאסאק* (Hirschfeld *והנאסאק*) ; cf. *ibid.*, p. 106, l. 10 : *אלענאסר* *אנאסאק*.

² Schahrastâni, p. 133, l. 3 : *الجزء الإلهي في الأئمة* ; *ibid.*, l. 10 : *الإمامة نور* : *يتناخ من شخص إلى شخص* (cf. p. 113, l. 3 ; 114, l. 6. Je trouve le plus ancien témoignage littéraire de cette « transmission » chez le poète Kumeit (éd. Horovitz), III, v. 5, 6. Le développement de l'explication de ces vers, pour laquelle je me sépare de l'éditeur, nous ferait sortir du cadre de cette *Revue*.

³ Le discours de l'Iranien, dans *Animal et homme*, éd. Dieterici, p. 61, l. 2 et suiv., fournit un exemple instructif de l'emploi de *لب*.

reprises dans les milieux juifs ¹. D'après Proclus, le monde consiste en deux sphères : le monde de la clarté ou du noyau, et celui du trouble et de l'écorce : *فانقسم العالم الى عالمين عالم الصفة والدب وعالم الكدورة والقشر* ².

Ce sont précisément des influences néo-platoniciennes que Juda Halévi a si facilement acceptées. Sur la félicité ultra-terrestre, il parle, I, 103 (p. 56, l. 9 et suiv.), tout à fait la langue des *Ikhwân al-ṣafâ* ³, et il est tout aussi accueillant pour le parallélisme du Macrocosme et du Microcosme, IV, 25 (p. 270, l. 20 et suiv.), idée déjà familière à l'ancienne philosophie, mais que Juda Halévi a empruntée, comme on en a fait la remarque, aux cercles des « Frères sincères ».

Aussi ne saurions-nous nous étonner que l'idée réellement capitale de son système soit en rapport avec la théorie néo-platonicienne de l'émanation. La doctrine de l'émanation, qu'il rejette ⁴ en l'accompagnant de remarques satiriques, est celle des *péripatéticiens* arabes, qui font naître les sphères inférieures et leurs esprits de la pensée des esprits des sphères, dirigée en deux sens ; ce n'est pas la théorie de l'émanation des Néo-platoniciens.

C'est ce que nous allons voir maintenant par la place que le *amr ilâhî* occupe dans son système. Nous croyons que ce terme, qui appartient à la doctrine néo-platonicienne de l'émanation, a été utilisé par Juda Halévi d'une façon originale dans sa théorie de l'élection, mais sans qu'il en dissimule entièrement la signification primitive. Le *amr ilâhî* est une force venant de Dieu ⁵ et conférant aux personnes et aux choses, qui en sont gratifiées une qualité spirituelle d'existence supérieure à celle qui réside chez les individus de même espèce non favorisés de cette grâce. Elle s'unit aux hommes élus, aptes à la recevoir, non en s'attachant à eux d'une manière mécanique (אֶהְצֵאֵל לְצֹרֵךְ וּמַאֲסָה), mais en conduisant et déterminant l'esprit de l'homme comme une force interne (IV, 3 ; p. 232, l. 22). Elle les pénètre comme la lumière ⁶

¹ Les savants de Kaïraouan au x^e siècle utilisent la théorie platonicienne des *Idees* dans une Consultation adressée à Scherira pour expliquer un passage du Talmud et ils la citent d'après des Commentaires de Gueonim, voy. השו"ב והגאונים, éd. Harkavy, p. 199. Cf. Horowitz dans *Monatsschr.*, 1904, p. 575.

² Schahrastani, p. 341, l. 6.

³ Kaufmann, *op. cit.*, p. 141, a également admis, en invoquant d'autres exemples, que les théories de Juda Halévi s'accordent parfois avec la doctrine de ces écrivains. — Sur le Macrocosme et le Microcosme, voir *ibid.*, p. 210.

⁴ Kaufmann, *l. c.*, p. 130.

⁵ Appelée aussi pour cette raison : קְרֵיָה אֱלֹהִיָּה, *Khazarî*, I, 95 (p. 44, l. 9).

⁶ Le *amr* est aussi désigné comme כֹּרֶךְ dans II, 50 (p. 112, l. 8) ; III, 1 (p. 142, l. 7). La cause première est aussi définie dans la *Théologie d'Aristote*, éd. Dieterici,

s'infiltrer à travers le miroir (III, 17, p. 164, l. 14). De même que l'âme rationnelle se communique seulement aux organismes qui sont convenablement préparés à l'accueillir (אסתכראר), de même le *amr ilâhî* ne pénètre que dans les esprits qui sont susceptibles et dignes de se l'approprier (II, 24; p. 92, l. 6, 17; p. 94); il est, pour ainsi dire, aux aguets (באלמרתקב), afin d'apercevoir les esprits aptes à le recevoir et de s'unir à eux (II, 14; p. 80, l. 24). On arrive à être favorisé de ce privilège, non pas en aiguisant son esprit au moyen de l'exercice scientifique, mais en aspirant d'une façon mystique au monde supérieur ¹ (דורקא לא קראסא, III, 17; p. 260, l. 14). Outre l'aptitude spirituelle, un autre moyen qui conduirait à l'union avec le *amr ilâhî*, c'est d'obéir à certaines lois (II, 12; p. 76, l. 24) que Dieu a établies comme un « pacte » entre lui et son peuple (I, 98; p. 52, l. 4; II, 34; p. 102, l. 10); et par là, Juda Halévi entend principalement les commandements de la religion positive qui ne sont pas fondés sur la raison (II, 48; p. 108, l. 12), surtout la circoncision (III, 9, p. 150, l. 5) et le sabbat, qui est tout particulièrement institué pour faire réussir l'union avec le *amr ilâhî* (III, 5; p. 146, l. 17; cf. I, 86; p. 38, l. 6). Mais il exclut très expressément des signes du *amr ilâhî* la dévotion hypocrite (II, 56; p. 116, l. 1). L'action personnelle de cette force divine se manifeste dans le prophétisme (I, 109; p. 58, l. 1; — V, 20; p. 344, l. 10), dans les discours des prophètes et dans la différence que leur parole présente avec la parole naturelle (אלנטק אלטבער), ainsi que dans les actions miraculeuses de la divinité, qui dépassent le domaine de la nature (V, 21; p. 354, l. 6).

De même que cette influence divine est limitée à une portion déterminée de l'humanité, de même son action est bornée dans l'espace à des territoires choisis. La Terre sainte est, d'après sa situation, « l'endroit qui y convient exclusivement » (אלמורצז אלכאץ) (באלאמר אלאלאהר) (I, 95; p. 46, l. 2, et très souvent). Le sanctuaire est de préférence le lieu du *amr ilâhî* (I, 99, p. 52, l. 22). La dignité de la personne et celle de l'endroit doivent coopérer pour que cette force spirituelle et divine entre en activité (II, 12 et suiv.). Les descendants d'Ismaël (les sectateurs de l'Islam), bien qu'ils répudiaient l'idolâtrie, en sont très éloignés, « parce qu'ils ont modifié la Kibla (direction qu'on prend en priant), et qu'ils cherchent le *amr ilâhî* en un lieu (la Mecque) où on ne saurait le trouver,

d. 51, l. 5-8; p. 118, l. 4 d'en bas: نور الانوار; نور factoris primi alti et sancti, *Avencebrolis Fons Vitae*, éd. Baeumker, p. 181, l. 6.

¹ Cf. *Théol. d'Arist.*, p. 163, l. 3 d'en bas. On devient apte à saisir le monde intellectuel par la contemplation spirituelle (نظر العقل), non par la logique et le syllogisme (لا بمنطق وقياس).

sans compter qu'ils ont changé la plupart des lois de la religion positive » (IV, 13; p. 254, l. 15).

Si, dans ce qui précède, nous avons extrait, parmi les notions concernant le *amr ilâhî*, celles qui ont rapport à l'humanité, nous ne devons pourtant pas passer sous silence le côté métaphysique de cette conception. On a l'impression qu'il n'y pas de séparation bien précise entre le *amr ilâhî* et la divinité elle-même. Le *amr* dirige les êtres spirituels et les sphères (IV, 25; p. 274, dernière ligne, et suiv.); il est plein de sollicitude pour le monde créé, et il a connaissance de son activité (III, 11; p. 156, l. 27); même l'expression talmudique : *הוא מקומו של עולם וכו'* est appliquée (IV, 25; p. 274, l. 16) au *amr ilâhî*, qui unit les *contraires* (אלמולך בין אלמחצאדא), ce qui nous rapproche de nouveau des définitions néo-platoniciennes, qui qualifient précisément le Créateur : *le juge entre les choses contraires* qu'il a lui-même produites ¹.

Si, de toutes ces citations, nous ne pouvons tirer aucune définition précise de la force divine dénommée par Juda Halévi *al-amr al-ilâhî*, nous ne pouvons pas, par contre, concevoir aucun doute sur la source à laquelle il a puisé ce terme.

Les lecteurs de ces lignes savent fort bien qu'on se représentait, dans le Néo-platonisme, la gradation des substances spirituelles, qui servent d'intermédiaires entre l'Être primitif et le monde matériel, comme une série d'émanations de la manière suivante : « De Dieu émane l'Intellect universel, de celui-ci l'Ame du monde, de celle-ci la Nature, de celle-ci le monde des phénomènes ². » Les trois premières sphères constituent le monde de l'intelligence pure et de l'infini éternel; la quatrième forme la transition au monde du fini ³. Dans l'application faite par les Musulmans de cette doctrine néo-platonicienne, nous voyons qu'ils emploient, en la développant, le terme *amr*, et qu'ils décrivent ainsi qu'il suit la série des degrés que comprend le monde de la pure intelligence : « L'Être primitif (al-Kadîm) a fait sortir l'intellect universel au moyen du *amr*, et, par le moyen de sa médiation, l'Ame du monde ⁴. » Il est facile de comprendre que

¹ *إله المتقابلين وخالق للخصمين والحاكم بين المتضادين* : Schahrestâni, p. 147, l. 15.

D'après Jahya b. Mu'âd al-Râqî Dieu se fait connaître surtout par *djam 'al-addâd*, la conciliation des choses contraires (cité par le célèbre mystique 'Abd al Kâdir al-Djilâni, dans *Sirr al-asrâr*, éd. de la Mecque, 1314).

² *Théologie d'Aristote*, édit. Dieterici; surtout p. 38, l. 6.

³ *العوالم الأربعة*, Mas'ûdi, *Tanbih*, éd. de Gœje, p. 161, l. 3 et suiv.

⁴ Schahrestâni, p. 148, l. 1. Cf. Abou-l-Ma'âlî, *Kitâb bayân al-adyân*, dans Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, I, p. 158 Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, p. 151.

ces constructions aient déplu aux orthodoxes et qu'ils aient, pour ce motif, chargé d'épithètes malveillantes Platon, qu'ils considéraient comme la source première de ces hérésies¹. « Les philosophes, disaient-ils, croient qu'il y a trois divinités : la Cause première, l'Intellect et l'Ame du monde². »

La métaphysique néo-platonicienne s'était emparée de l'expression du Koran *al-amr*, mentionnée en combinaison avec l'Esprit (*roûh*), qui sert d'intermédiaire à la Révélation, afin d'obtenir une espèce de Logos³. Dans un sens plus large, le même mot est employé par opposition avec le monde des créatures (عَالَمُ الْخَلْقِ), en parlant du monde de l'intelligence (عَالَمُ الْأَمْرِ). Cette antithèse est tirée de ces mots du Koran : *إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* (Soura VII, v. 52) : « N'est-ce pas à lui qu'est la création et le commandement⁴ » ? et est un des lieux communs les plus fréquents de la littérature mystique de l'Islam. Mais ici nous avons affaire à une application particulière du *amr*, considéré comme une substance tout à fait spéciale, émanant de l'Être primitif.

Il sera particulièrement intéressant pour notre sujet de faire suivre ces considérations d'une citation que nous empruntons au Commentaire du Koran dû à *Fakhr al-dîn al-Râzî* (mort en 1209) sur la Soura II, v. 381⁵ : « Avant l'apparition d'Alexandre, les Grecs s'efforçaient de construire des temples, auxquels ils donnaient les noms des *forces spirituelles* et des corps célestes lumineux. Ils se servaient de chacun de ceux-ci à part comme d'un objet de culte. Il y avait ainsi : le temple de la Cause première, qui est pour eux le *amr ilâhî*, puis le temple de l'Intellect pur (l'Intellect universel), ainsi que celui du Gouvernement absolu du monde, celui de l'Ame (du monde) et de la Forme (absolue)⁶, tous de forme

¹ Cf. *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, XI, p. 70, note 2. *Moufid al-'ouloûm wa mouhib al-houmoûm* (Le Caire, 1310), p. 36 : افلاطون المحدث لعنه الله « Platon l'hérétique, qu'Allah le maudisse ! » ; *ibid.*, p. 8, l. 7, il reçoit l'épithète de *zindîk*.

² *Moufid al-'ouloûm*, l.c. : ثم اعتقد الفلاسفة ان الآلهة ثلاثة المبدأ والعقل والنفس.

³ Cf. Sprenger, *Mohammed*, II, p. 233 et suiv. ; H. Grimme *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens* (Münich, 1904), p. 60 b, où l'explication du *amr* comme un équivalent du Logos est donnée comme conforme à la signification primitive.

⁴ *Ikhvân al-ṣafâ* (éd. de Bombay), III, p. 42 : فالخلق هو الامور الجسمانية والامر هو الجواهر الروحانية.

⁵ *Mafitih al-ghajb* (éd. du Caire), I, p. 133 en haut : ان اليونانيين قبل خروج الاسكندر عجدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكल العلة الاولى وفي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مددوات كلها الخ.

⁶ Il serait déplacé ici, et d'ailleurs sans intérêt pour notre sujet, de parler des variantes du texte.

ronde ; celui de Saturne était hexagonal, etc. ». Il est évident que le début de ce passage constitue un anachronisme et que Fakhr al-din a simplement rapporté aux anciens Grecs ce que ses sources racontaient sur les Harrâniens et les Sâbiens. Nous avons donné à Fakhr al-din la préférence sur Mas'ouîdî, sa source probable ¹, à cause de l'addition qu'il a faite à son récit, en disant que la Cause première est aussi désignée comme étant *al-amr al-ilâhî* (θεῖος λόγος), ce que nous ne pouvons interpréter qu'en entendant par là une substance spirituelle qui émane, la première, de l'Être primitif.

Nous reconnaissons ainsi la signification originelle du *amr-ilâhî* chez Juda Halévi. Que cet écrivain le considère comme la première substance spirituelle dans le processus de la série des émanations, c'est ce qui résulte, sans la moindre équivoque, de ce que le *amr ilâhî* apparaît en fait plusieurs fois chez lui en tête d'une gradation dont 1° il est lui-même le point de départ et qui se poursuit progressivement par 2° l'Intellect (אלעקל) ², 3° l'Ame du monde (אלנפס), 4° « la Nature naturante » (אלטבריעה). Cette succession apparaît dès le premier passage (I, 42 ; p. 20, l. 23 et suiv.) où Juda Halévi introduit dans la bouche du roi des Khazares la notion du *amr ilâhî* ; il faut seulement corriger le mot אלאכסארי de l'édition en אלנפסארי (la traduction d'Ibn Tibbon est exacte). Le *amr ilâhî* est mentionné avec le même processus successif dans II, 14 ; p. 80, l. 24 ; — V, 2 ; p. 294 en bas ³ ; cf. encore I, 95 ; p. 44, l. 8-10 (où la progression est descendante) ⁴.

Juda Halévi avait donc conscience de la signification primitive et du rôle de ce terme néo-platonicien. Toutefois la variété des noms qu'il lui donne (voir les notes précédentes) prouve déjà qu'il ne lui maintenait pas la précision systématique que ce terme avait dans la doctrine des partisans de l'émanation, et c'est avec la plus entière liberté qu'il l'adapte à son but particulier, national et théologique. Par là même la signification primitive de l'expression a été obscurcie, et dans la traduction hébraïque ⁵, qui le rend par הענין האלהי, elle est entièrement voilée.

¹ *Prairies d'or*, IV, p. 62 et suiv. C'est de là aussi qu'est tiré le récit qui se lit dans la Cosmographie de *Dimischki*, comme l'a démontré Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 381 et suiv.

² Il parle aussi d'un *Monde de l'Intellect* particulier, עאלם אלעקל (IV, 25 ; p. 274, l. 24).

³ Au lieu de אמר (p. 296, l. 1), on trouve ici אלאכסארי « la science divine ». Ce passage est encore important à un autre point de vue, parce qu'il est dirigé contre les Moutakallimoûn, qui n'admettent pas cette gradation.

⁴ On lit ici : אלקריה אלאלאהיה, « la force divine ».

⁵ Il arrive même une fois à Ibn Tibbon de traduire par méprise cette expression par החקים האלהיים, II, 56 ; p. 117, l. 2.

Nous voudrions, à ce propos, relever parmi les termes usités par lui ¹ une expression dont Juda Halévi se sert en connexion avec ce terme et qui rappelle la phraséologie néo-platonicienne. Il dit à deux reprise que le *amr ilâhî* est *généreux* (גורא, II, 26; p. 94, l. 10) ²: « Il veut faire du bien à tous, et, quand un objet a les qualités requises et est préparé à recevoir sa direction, il ne se dérobe pas à lui et ne se refuse pas à faire couler (אלאפאצד) sur lui la lumière et la sagesse ». Et ailleurs: « Il ne peut pas être question d'avarice (בצל) à propos du *amr ilâhî* » (V, 10; p. 303, l. 14, 28). Or, ces conceptions et cette manière de s'exprimer sont extrêmement courantes dans la littérature qui se rattache au cercle néo-platonicien. Il y est continuellement question de « l'épanchement incessant des grâces émanant de la Cause première » ³, du « Guide de toutes choses et de sa Cause qui répand tout le bien sur ceux qui y aspirent » ⁴. On applique volontiers à Dieu, considéré comme Cause première, l'épithète de *جواد* « qui épanche ses dons gracieux (جود) ». Pour démontrer l'éternité du monde, Proclus dit, entre autres choses, que Dieu est *djawâd*, et qu'il est inconcevable qu'il ait jamais retenu ses dons, avant de les avoir placés dans le monde; « il est impossible qu'il ait jamais retenu l'effusion de sa bonté (فيض جوده) » ⁵. « Les effets de la Cause première sont des conséquences de la grandeur de sa générosité » (عظم جودها) ⁶. Parmi les anciens philosophes ⁷, même le Mou'tazilite al-Nazzâm s'est approprié cette conception: « Il est impossible, dit-il, que le Généreux (Dieu) retienne quelque chose par devers lui ⁸. » D'ailleurs, la Cause première n'est-elle pas, dans la doctrine néo-platonicienne, identique avec le « Bien pur » (الخير المحض) (= הטוב הגמור) ?

¹ Par exemple, ארתבאח, ארצאח, en parlant de la pénétration du *amr ilâhî* dans l'homme. Ce que J. H. dit de l'activité pure et sans mélange du *amr ilâhî* (כאלהי) « comme l'or pur », I, 49; p. 24, l. 5. — V, 21; p. 354, l. 11) est à rapprocher de la *Théologie d'Aristote*, p. 32, l. 6, et suiv., où la même idée est appliquée à toutes les substances spirituelles (*roûhâniyyât*).

² Ed. גורא, ce qui a été déjà corrigé dans la *Z.D.M.G.*, XLI, p. 699; cf. aussi V, 20; p. 348, l. 16.

³ *Théol. d'Aristote*, p. 131 en bas; p. 136, l. 4. *Liber de causis*, éd. Bardenhewer, p. 79, l. 2; p. 95 et s.; p. 99, l. 4, 10 et suiv.

⁴ *Hermès Trismégiste*, éd. Bardenhewer, p. 105, l. 10.

⁵ Schahrastâni, p. 339, l. 7 et suiv., 16 et suiv. Mas'ouîdî, *Tanbih*, éd. de Gørje, p. 117, l. 3. وكيف يفيض عليها جوده.

⁶ *Liber de causis*, p. 96, l. 6, où l'on insiste, comme Juda Halévi, sur ce que le degré de l'action produite par l'émanation dépend de la qualité de celui qui la reçoit.

⁷ Cf. aussi *Pseudo-Empédocle*, Schahrastâni, p. 260, l. 9, traduit par Munk, *Mélanges*, p. 242, l. 11, « libéralité ».

⁸ Schahrastâni, p. 38, l. 1: الجواد لا يجوز أن يتخزن شيئاً.

Grâce à la nomenclature que nous venons d'apprendre à connaître nous pouvons aisément retraduire en arabe les termes d'Ibn Gabirol, entièrement identiques à ceux qui ont été cités précédemment : « quia factor primus excelsus et sanctus *largus est ex eo quod habet apud se*, scilicet qui a omne quod est ab eo effluens est » ¹. La même idée est encore reflétée par le titre latin de son ouvrage perdu, *Origo largitatis* (= *الأورد*).

Dans les écrits des Ismâ'iliens, qui, au sein de l'Islam, se sont approprié avec le plus de logique les doctrines néo-platoniciennes, et qui les ont mises en œuvre pour les appliquer à leurs tendances particulières, Dieu apparaît aussi comme celui qui « fait rayonner sa *générosité* sur tous les mondes » ². Toutes ces expressions doivent être entendues au sens de l'émanation.

On voit que Juda Halévi, en appliquant les mêmes épithètes à son *amr-ilâhî*, se meut dans le cercle des idées néo-platoniciennes.

XXII

PARTICULARITÉS DIALECTALES JUDÉO-ARABES.

Les particularités dialectales des Juifs parlant l'arabe ³ n'ont été étudiées jusqu'ici que par les savants qui ont traité des dialectes du Maghreb. Nous possédons sur ce sujet des remarques éparses de W. Marçais ⁴ et d'Edmond Doutté ⁵, si nous négligeons les renseignements de Mouliéras à cause du ton passionné dont il n'a pas su préserver ses données sur les Juifs du Maroc septentrional ⁶. Les mentions occasionnelles de ce genre ne nous ont pas appris grand'chose jusqu'ici sur ce sujet, qui n'a pas fait l'objet d'une étude particulière.

¹ *Avencebrolis Fons Vitæ*, éd. Cl. Baeumker, p. 117 et suiv. (III, 13); cf. les passages cités à l'Index, s. v. largus.

² Stanislas Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXII, 1), p. 220, l. 9 : *ينفيض جوده على سائر العوالم*.

³ Cf. Steinschneider, *Die arabische Litteratur der Juden*, p. xxi.

⁴ *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* (Paris, 1902), p. 167, note 4; 183, note 2; 206, note 2 (dialecte juif tlemcénien).

⁵ *Un texte arabe en dialecte oranais* (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XII, p. 391 (tirage à part, p. 55), notice isolée sur la phonétique de Mogador.

⁶ *Le Maroc inconnu*, II, (Paris, 1899). Le même auteur note que les Juifs de Fez prononcent « meschlem » au lieu de « mouslim »; Mouliéras, *Fez* (Paris, 1902), p. 198.

Il est beaucoup plus commode et plus facile d'observer les judaïsmes spéciaux à l'arabe *écrit*. Ils sont, en grande partie, influencés par l'hébreu. Des mots hébreux sont « arabisés », comme quand, par exemple, **אֲשַׁנַּע** est employé dans le sens de l'hébreu **הִשְׁפִּיעַ**, « émaner », ou **חָרַט** dans celui de l'hébreu **חָרַט**, « graver », **תָּבַל** dans celui de **הִתְאַבֵּל** (Sam. b. Hofni), **מִתְלַשְּׁנִים** = **מִלְשִׁינִים** etc. Un exemple intéressant de ce fait est l'« arabisisation » du mot **פִּטַּר**, « contenter quelqu'un » dans les discussions halachiques, par exemple dans une question d'hérédité : **וְלֹדָה אֶלְמַפְטָר יִטְלֵב אֶלְאָרָה**, ou encore : **אֵלֶּךְ דְּרֵהֶם אֵלֶּדִי אֶפְטָרָךְ בְּהָא אֲבוּךְ**, et, comme nom verbal : **וְהוּ אֵלֶּדִי נִסְמִיָּה אֶלְאֶפְטָרָא**¹. Naturellement, de tels phénomènes ne sont pas propres au judéo-arabe. Même dans le syro-arabe parlé, aussi bien que dans les expressions arabes des Coptes d'Egypte, on a pu observer des syriacismes et des copticismes lexicographiques, sans parler des mots étrangers.

On constate un fait du même genre quand un mot arabe est employé dans une construction empruntée à l'emploi du terme hébreu correspondant. C'est à ce point de vue seulement qu'on comprend l'emploi du verbe **קָאֵל** (en hébreu **אָמַר**), dans une phrase comme : **אִלֵּא תוֹפִי אַחֵר וְדַפֵּן יוֹם ר"ה הֵל יִקְאֵל עֲלֵיהָ צְדוּק הַדִּין אִם** : **יֵלֵא... צְדוּק דִּינוֹ שֶׁל מִשָּׁה לֹא יִקְאֵל פִּי יוֹם אֲלִסְבָּת אִרְא כַּאֵן פִּיהָ ר"ח** : « Si quelqu'un meurt et est enterré le jour de l'an, la prière **צְדוּק** doit-elle être dite pour lui ? », etc. Aucun autre Arabe n'emploierait le verbe *kāla* pour parler de la récitation de la prière des morts.

Tout à fait indépendamment de l'influence de l'hébreu, il a pu s'établir une particularité étrangère au langage arabe ordinaire. Je ne suis pas en mesure d'affirmer que ce phénomène peut être constaté dans un grand nombre d'exemples. Au risque de n'intéresser par là que les lecteurs arabisants de cette *Revue*, je voudrais examiner ici un seul exemple, que j'ai suivi par hasard.

Il s'agit de la construction du verbe **عَنَى** dans les phrases explicatives. Dans l'arabe correct la chose qui doit être expliquée suit ce verbe, accompagné de la préposition **بِ**, et le mot qui contient l'explication se met à l'accusatif sans préposition. J'ai déjà eu l'occasion de constater ailleurs², à propos d'un commentateur arabe de la Haggada de Pâque, qu'il fait suivre ce dernier mot,

¹ *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 187, l. 2, 3 ; *ibid*, l. 4 d'en bas. Cf. *Samuel b. Chofni*, éd. Israelsohn, p. 98, l. 4 d'en bas : **קִד אֶפְטָרָה מִן מִירְאָתָהּ**.

² **גִּנְזֵי יְרוּשָׁלַיִם**, éd. Wertheimer, II, p. 5 b. Le même terme est toujours employé dans les indications qu'on trouve dans les traductions arabes du Siddour.

³ *Z.D.M.G.*, L, p. 746.

au lieu de le construire avec l'accusatif, de la préposition **إلى**. Par exemple, **يعنى بال تري هنا الى مصر**, « il désigne ici par le mot **גרי** l'Egypte ». J'ai exprimé l'opinion que l'auteur songe ici au synonyme **يُشير** « il fait allusion », verbe qui est construit avec **الى**. L'exactitude de cette explication m'a été depuis démontrée par un autre exemple. L'auteur de l'ouvrage intitulé *Ma'ânî al-nafs*¹, faussement attribué à R. Behaï, écrit une fois : **« Par les mots de Is., xxx, 33, on veut parler de la punition des mal-fauteurs », c'est-à-dire qu'on y fait allusion.**

Mais, à la même place, on trouve plus fréquemment encore, dans les mêmes cercles littéraires, ce verbe construit avec **عن** ; ainsi, dans un fragment de la Gueniza édité par Schechter², on lit, n° XVI, l. 5 : **يعنى بذلك عن דברי הורה**. R. Haï Gaon nous fournit aussi un exemple de cette tournure. Dans un passage de son *Ilâwî*, que M. S. Poznanski nous a fait connaître récemment³ et contenant une citation de R. Yehouda b. Bal'am (*ad* Ezéchiel, VIII, 14), on lit : **يعنى عن أولاد الالهة**, « il désigne (par Tam-mouẓ) les enfants de la divinité ». De nombreux exemples de cette construction se trouvent dans l'ouvrage *Ma'ânî al-nafs*, déjà cité ; ainsi fol. 19 a : **واصح ما قيل في بנהا ביהה يعنى عن حرف אל** : « ce qui a été dit de plus juste sur **בנהה ביהה** (Prov., ix, 1) est que l'auteur désigne par là la lettre *beth*, qui est initiale et qui est le commencement des lettres de la *Tora* et le début de ce livre ». Correctement il faudrait dire, en arabe : **يعنى به حرف الح**. — *Ibid.*, f° 22 a, au sujet de Ps., cxxxix, 5 : **يعنى به عن آدم المتكون في آخر الخليفة وهو متقدم** : « il désigne par là Adam, qui fut appelé à l'existence à la fin de la Création, tandis que, par son âme, il précéda l'existence du monde dans la volonté divine ». — *Ibid.*, f° 36 a : **يعنى عن اבותיו الصالحين مثل יִצְחָק** : « Par le mot **אבותיו** (Gen., xv, 15), il désigne ses ancêtres pieux, par ex. : Eber ». — *Ibid.*, f° 42 a : **« وفي هذا قول דוד « רוחך טובה » يعنى عن : الشجاعة والشهامة** », C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les paroles de David, Ps., cxliii, 10, **sur la vaillance et la hardiesse** ». — *Ibid.*, f. 42 a : **« ורוח נכון חדש בקרבי يعنى عن מִיֵּלֵה אל »**

¹ Ms. de la Bibliothèque nationale, fonds hébreu, n° 1340, f° 53 a.

² *Saadyana*, p. 44.

³ S. Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Litteratur* (tirage à part de la *Orientalistische Literaturzeitung*, VII, n° 7-9, Berlin, 1904), p. 53, l. 19.

